MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80275-30

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHMIEDER, PAUL

TITLE:

UBER DIE LEKTURE VON PLATONS POLITEIA...

PLACE:

MEININGEN

DATE:

[1881]

Master Negative #

91-80275-30

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PV
DZ8
v.2

Schmieder, Paul
... Über die lektüre von Platons Politeia in Gymnasialprima, vom Gymnasialdirektor Dr. Paul Schmieder. Meiningen, Keyssner, [1881]
16 p. 26 cm.

At head of title: K. Preussisches Hennebergisches gymnasium zu Schleusingen. Oster-programm, 1881 ...

374539

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 14x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-26-91 INITIALS Jeanine
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

No 3

Königlich Preussisches
Hennebergisches Gymnasium zu Schleusingen.

Oster-Programm 1881.

Herausgegeben

von

Dr. Paul Schmieder,
K. Gymnasial-Direktor.

Über die Lektüre von Platons Politeia in Gymnasialprima.
Vom Gymnasialdirektor Dr. Paul Schmieder.

Druck der Keyssner'schen Hofbuchdruckerei in Meiningen.

1881. Nr. 213.

Die Lektüre von Platons Politeia in Gymnasialprima.

In unsern Gymnasien hat sich für die Lektüre der griechischen und lateinischen Autoren allmählich ein gewisser Kanon gebildet, dessen Grenzen selten überschritten werden. Von Platon sind aufgenommen die Apologie, Kriton, Phädon und etwa Protagoras oder Gorgias oder einer der kleinen Dialoge; und gewiss sollten die Schriften, welche die Persönlichkeit des Sokrates zum Gegenstande haben, von keinem, der bis zur Lektüre Platons vorgedrungen ist, ungelesen bleiben, obwohl für einen Teil der Schüler bei dem Phädon eine Beschränkung auf die verständlichsten Teile des Gesprächs mit kurzer Angabe des Zusammenhanges angemessen sein wird. Die anderen Dialoge sind nicht unangefochten geblieben, und sie verdanken die bevorzugte Stellung, welche ihnen in unsern Lehrplänen eingeräumt ist, wesentlich mit der Erwägung, dass die Lektüre der übrigen Dialoge die Kraft der Schüler übersteigen möchte oder aus andern Rücksichten auf eine verstümmelnde Auswahl beschränkt werden müsste. Mir scheint es, dass neben den erstgenannten drei Schriften kein Werk Platons so geeigneten Stoff für die Lektüre in Prima bietet, wie die Politeia, welche wohl nirgends in den Lehrplan aufgenommen ist; und nachdem ich dreimal privatim mit der älteren Abteilung der Primaner, einmal mit der Klasse einen Versuch gemacht habe, die Schüler in dieses Werk einzuführen, benutze ich die durch Abfassung des Programms mir gegebene Veranlassung, auf die Verwendung dieser Schrift Platons in der Schule hinzuweisen.

Freilich das Werk ist zu umfangreich, um ganz im Kursus der Prima gelesen zu werden, und viele Partien würden sachlich zu schwierig sein oder dem Interesse der Schüler zu fern liegen, als dass ihre Lektüre mit Schülern empfohlen werden könnte; einige sind auch abgesehen von der Schwierigkeit ihrem Inhalte nach nicht geeignet. Aber grosse Partien können im Zusammenhange gelesen werden, so dass eine Zerstückelung doch nicht unvermeidlich ist, und wenn daneben der Grundgedanke des Werkes vom Lehrer gegeben wird und einige Stellen, in denen er besonders hervortritt, nachgelesen werden, so können die Schüler, welche überhaupt fähig sind einen Platonischen Dialog aufzufassen, wohl einen bleibenden Eindruck von diesem grössten Werke Platons empfangen. Für den Unterricht ist dabei noch besonders von Wert, dass dieses Buch, weil es eben noch nicht in den Schulen gelesen wurde, noch nicht ein Gegenstand jener Industrie geworden ist, welche durch Übersetzungen, Präparationen, Kommentare und Einleitungen die Schüler verführt, in mechanischer Weise sich für die Anforderungen des Lehrers vorzubereiten und statt des selbständigen Eindringens in den griechischen Text sich einzuprägen, was über ihn gesagt ist, und dies nachzusprechen. Durch die Verbreitung dieser Hilfsmittel ist der Gymnasialunterricht, in so weit er auf der Lektüre der Alten ruht, in seinem Wesen bedroht; und je weniger Umfang eine Schrift hat, um so leichter wird sie ein Opfer

dieser Industrie. Bei einem Buche von dem Umfange von Platons Politeia, das nur mit Aushebung einzelner Partien gelesen wird, lässt sich dieses Gift unzugänglich machen.

Als den Grundgedanken der Politeia stelle ich mit K. Steinhart hin die Idee einer allgemeinen, Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits verbindenden sittlichen Weltordnung, die einerseits in dem Seelenleben des einzelnen wie in dem Zusammenleben der Menschen im Staate eine feste Ordnung verlangt, so dass der Unvernünftige dem Vernünftigen gehorcht, und die andererseits in sich schliesst, dass das Los der Menschen ihrem Wesen und Thun entspricht, so dass dem Menschen in dem Masse Glückseligkeit zu Teil wird, als er in seinem Sein und Leben der Idee des Guten entspricht. (Steinhart, Einl. zum Staat, S. 33 ff.)

Die Eigenschaft der Menschen und der Staaten, in welcher die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung erscheint, ist die *δικαιοσύνη*, die Gerechtigkeit, und die Darstellung ihres Wesens, ihrer Entwicklungsstufen, ihrer Erscheinungsformen, ihrer Wirkungen im persönlichen und staatlichen Leben bildet den wesentlichen Inhalt der zehn Bücher. Es ist dasselbe Wort, mit welchem im Neuen Testamente die normale Entwicklung des Menschen, sein normales Verhalten zu Gott und Menschen bezeichnet wird, und der reiche Inhalt dieses Wortes, welcher über die Grenzen unseres gewöhnlichen Sprachgebrauchs hinausgeht, und das, was Plato über die Bedeutung der Gerechtigkeit für das Glück des Menschen sagt, mag dem Schüler wohl näher treten, wenn er an das denkt, was er von dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit dort gelesen hat; und wenn auch der Weg Platons hie und da von dem der christlichen Lehren weit abweicht, so geht er doch auch auf grossen Strecken neben ihnen her; und der Jüngling, der so weit entwickelt ist, dass er den Rätseln und Aufgaben des Lebens nachfragt, wird gerade, indem er neben die christliche Welt- und Lebensanschauung eine in der vorchristlichen Zeit entwickelte treten sieht, durch die Vergleichung, durch die oft überraschende Übereinstimmung wie durch die Unterschiede, zum ernsten Nachdenken angeregt und wenn nicht in religiöser, doch gewiss in sittlicher Beziehung in der Gewinnung heilsamer Erkenntnisse und Grundsätze wesentlich gefördert werden.

Und wie der Standpunkt, von dem aus in der Politeia die Erscheinungen des Lebens betrachtet werden, so sind auch die besprochenen Dinge selbst und die Art der Besprechung durchaus geeignet, das Interesse der Jugend zu wecken und wach zu erhalten und eine bleibende Belehrung zu geben; denn Plato behandelt in der Politeia eben die konkreten Erscheinungen und Verhältnisse, die dem Jünglinge im Leben oder durch den Gang der Erziehung schon nahe getreten sind, oder die Fragen, die um ihn her erörtert werden, insbesondere auch die Fragen der eigenen Erziehung und Entwicklung. Und zwar werden die Dinge in lebendigem Wechselgespräch behandelt und mit Ausnahme des ersten Buches wird die Untersuchung ohne Missverständnisse seitens der Nebenpersonen, ohne sophistische Künste und Seitensprünge, bei denen die Jugend ja leicht ermüdet, kurz und rasch zum Ziele geführt.

Gehen wir nun auf das einzelne etwas ein. Man unterscheidet in dem Gespräche, das den Inhalt der Politeia bildet, leicht sechs Teile:

1. Buch I. — 2. Buch II—IV. — 3. Buch V—VI, 14. — 4. Buch VI, 15—Buch VII, 18, — 5. Buch VIII u. IX. — 6. Buch X. —

---

1. Der Eingang I, 1—5 giebt in anmutiger Erzählung den Bericht über die Veranlassung des Gesprächs im Hause des Kephalos, das Vorbild für Cicero in seiner Schrift über das Greisenalter.

Den übrigen Teil des 1. Buches wird sich empfehlen, damit die Zeit für das Interessantere und Fruchtbarere nicht verloren werde, nur im Auszuge zu geben, so dass nur etwa hier und da eine Stelle gelesen wird. Er enthält eine Kritik der üblichen Auffassungen vom Recht und der

Gerechtigkeit und von ihrem Einflusse auf das Los der Menschheit und bei Darlegung und Besprechung derselben Proben sophistischer Künste, von denen eine Probe zu erhalten für die Schüler immerhin instruktiv ist; es finden sich auch in diesen Abschnitten viele Gedanken, die wohl als fruchtbare Samenkörner in das Gedächtnis und Herz der Schüler gesenkt werden können.

In den Definitionen des Polemarchos und Thrasymachos tritt uns der Gegensatz des Naturrechts, das auf Anerkennung des erkannten Wesens der Dinge sich gründet, und des positiven, historisch geltenden Rechts entgegen. Dem ersteren entspricht die von Polemarchos gegebene Erklärung des Simonides *τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστιν* (— 331 E), in der nach einer Bemerkung des Sokrates über die Möglichkeit einer falschen Auffassung das *ὀφειλόμενον* in *τὸ προσῆκον ἀποδιδόναι* geändert wird; Sokrates bemerkt dazu, dass diese Definition erst durch die unbedingte Verknüpfung des *προσῆκον* mit dem Guten den richtigen Inhalt erhalte — hier u. a. Kritik des Grundsatzes: *δίκαιον τοὺς μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς βλάπτειν*, an dessen Stelle tritt: *οὐδαμοῦ δίκαιον οὐδένα ἐφάνη ὂν βλάπτειν* — und dass sie die richtige Beurteilung des Einzelnen und die Befähigung zu praktischer Verwirklichung des als Recht erkannten zur Voraussetzung habe, womit sie über das Gebiet des Ethischen hinausgehe. (336 A.)

Thrasymachos erklärt nun *τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον* und dann, auf die Vieldeutigkeit des *κρείττων* hingewiesen, *τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον*. Recht sei das von dem Herrscher Angeordnete, und angeordnet werde eben von den Herrschern, was ihnen nütze (— 338 E.). Die Kritik des Sokrates hebt hervor: Bei dieser ganz äusserlichen Auffassung des *δίκαιον* schlägt der Begriff in sein Gegenteil um und wird *τὸ τοῖς κρείττοσι μὴ ξυμφέρον*, sobald die Herrschenden sich in Betreff des ihnen Zuträglichen irren (— 340 C.); oder wenn der Begriff *ὁ κρείττων* absolut gefasst und dem Herrscher Unfehlbarkeit beigelegt wird, wie Thrasymachos ausweichend seine Worte deutet, so entspricht die Erklärung nicht mehr dem gewöhnlichen Leben, auf dessen Beobachtung sie doch sich gründen will, denn unfehlbare Menschen giebt es nicht (— 341 A.); und da jede Thätigkeit, jede *τέχνη*, die des Herrschers, wie die des Arztes und des Steuermanns, ihrem Wesen nach auf das Gedeihen dessen, an dem sie geübt wird, ihres Objekts geht, nicht auf den persönlichen Vorteil dessen, der sie ausübt, so schlägt die Erklärung eben bei der Auffassung des Begriffs *ἄρχων* in seiner Vollkommenheit wieder in ihr Gegenteil um; *ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοὐναντίον περιειστήκει.* (— 342 A.)

Hier nimmt das Gespräch eine Wendung nach einer anderen Richtung, wie Sokrates am Schluss des Buches (354 B.) konstatiert, indem er die Schuld auf sich nimmt, weil er sich habe vom eigentlichen Gegenstande der Untersuchung ablenken lassen. In der That aber hat Plato, indem er Thrasymachos zur Verteidigung der einmal aufgestellten Behauptung diese verdrehen und Sokrates ihm in der eingeschlagenen Richtung folgen liess, den Gedanken vorbereitet, in dem die ganze Untersuchung ihr Ziel erreicht, den Gedanken einer sittlichen Weltordnung, nach welcher das Schicksal der Menschen in Übereinstimmung ist mit ihrem sittlichen Werte.

Thrasymachos weist, alles bisher Gesagte keck bei Seite setzend, gegenüber dem, was Sokrates von der Uneigennützigkeit der Künste gesagt hat, darauf hin, dass doch im Leben Hirten und Herrscher offenbar bei der Pflege der Herden und der Unterthanen ihren eigenen Vorteil suchen, und dass überall im privaten wie im öffentlichen Leben der Gerechte gegenüber dem Ungerechten, gegenüber dem, der ein Meister in der Ungerechtigkeit sei, sich im Nachteil befinde. So wiederholt er am Schluss scheinbar ausdrücklich seine frühere Erklärung: *τὸ μὲν τοῦ κρείττονος ξυμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ ξυμφέρον* (— 344, C.). Aber thatsächlich sagt er etwas anderes: *ὁ κρείττων* ist nun schlechthin der Stärkere, der mit dem andern listig oder gewaltsam nach seinem Belieben verfährt; *τὸ ξυμφέρον* ist der materielle Gewinn; *τὸ δίκαιον* ganz unbestimmt, Legalität oder das sittliche Rechtsgefühl; und aus dem Prädikat der Definition ist nun ein konsekutives Merkmal geworden.

Sokrates konstatiert zunächst den Widerspruch zwischen dieser Behauptung und dem bewiesenen und unwiderlegten Satze, dass ihrem Wesen nach keine Kunst ihren eigenen Vorteil suche (— 345 E.), und beweist diesen Satz noch eingehender, indem er ausführt, dass die einzelnen Künste ihr eigentümliches Wesen in der verschiedenen Thätigkeit haben, die durch das Objekt bestimmt wird; das Streben nach einem Nutzen für den, der sie ausübt, ist allerdings eine allgemeine Erscheinung, auch bei den Herrschern der Staaten, welche, wenn durch nichts anderes, durch die Furcht bestimmt werden, sie möchten, wenn sie selbst nicht herrschen wollten, damit bestraft werden, dass sie sich von einem Schlechteren beherrschen lassen müssten; aber diese Erscheinung ist nicht im Wesen der Herrscherkunst, sondern im Wesen des Menschen begründet; *πᾶς γὰρ ἂν τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἕλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν* (— 347 D). Sokrates stellt sich mit diesen Worten ironisch auf den Standpunkt des menschlichen Egoismus, dem sein Leben so herrlich widerspricht, weil er den Gegner, dessen Urteil auf sittlicher Verwilderung beruht, zu reineren Prinzipien noch nicht hinführen und auch bei einer Annahme seines Standpunktes ihn widerlegen kann.

Aber auch abgesehen von jener Deutung des *κρείττων*, auch bei jeder anderen Deutung ist es nicht richtig, dass das Leben des Ungerechten dem des Gerechten vorzuziehen sei *(κρείττω καὶ λυσιτελεστέραν εἶναι)*, denn der Gerechte ist in seinem Verhalten dem Tüchtigen und Wissenden ähnlich und darum in seinem Wesen verwandt *(τοιοῦτος)*, der Ungerechte dem Unwissenden und Schlechten; und *εἰ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστι δικαιοσύνη, φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἡ ἀδικία* (—351 A); und ferner: Ungerechtigkeit bringt Entzweiung und lähmt darum die Staaten wie die einzelnen; sie macht Göttern und Menschen, ja dem eignen Ich verhasst und unfähig zu handeln; es tritt das nur deshalb nicht vollkommen zu Tage, weil es keinen vollkommen ungerechten Menschen giebt (— 352 C.). Die *ἀδικία* hebt die *ἀρετή* des Menschen auf und damit das *εὖ ζῆν* und das *εὐδαίμονα εἶναι*. — *Οὐδέποτ' ἄρα λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης* (— 354 A.).

Sokrates hat Thrasymachos geschlagen, indem er die Worte nach dem Sprachgebrauche des alltäglichen Lebens combinierte. Aber er selbst erklärt am Schluss das Ergebnis der Untersuchung für ungenügend, da er statt bei Feststellung des Wesens der Gerechtigkeit zu bleiben, habe sehen wollen, ob sie *κακία* und *ἀμαθία* oder *ἀρετή* und *σοφία* sei und ob sie nützlicher sei als die *ἀδικία*. *νυνί μοι γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδέν εἰδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅ ἐστι, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὔ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστιν ἢ εὐδαίμων* (— 354 C.).

2. Der zweite Teil umfasst Buch II—IV; er enthält die Untersuchung über den Begriff der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und bietet weder sachlich noch sprachlich viel Schwierigkeiten, so dass er im Zusammenhange gelesen werden und die Lektüre rasch fortschreiten kann.

Als Teilnehmer am Gespräch treten nur noch Glaukon und Polemarchos auf, die mit frischer Empfänglichkeit auf die Gedanken des Sokrates eingehen und frei von aller Neigung zu Wortgefechten, auch wo sie einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, nur anregend, nicht verwirrend auf das Gespräch einwirken.

Glaukon nimmt zunächst die Behauptung des Thrasymachos auf, wie er wiederholt ausdrücklich erklärt oder andeutet, nur um Sokrates zu veranlassen, dass er wirklich beweise, dass das Gerechte unbedingt besser sei als das Ungerechte: Es giebt drei Arten des Guten; wir lieben und erstreben etwas um seiner selbst willen ohne Beziehung auf weitere Folgen, oder um seiner selbst und um der Folgen willen, z. B. Gesundheit, das Sehen u. s. w. oder drittens nur um der Folgen willen, nicht um seiner selbst willen z. B. bei der Gymnastik, Heilung von Krankheit, Erwerbsthätigkeit. Das höchste Gut muss der zweiten Art angehören, die Gerechtigkeit pflegt man der dritten beizuzählen; man sucht sie um des Lohnes und Lobes willen, an sich würde man sie als mühevoll fliehen (357, A. — 358, A). Naturgemäss wäre es, auf Kosten anderer sich das Leben angenehm zu machen *(ἀδικεῖν)*; aber wenn dies jeder thäte,

würde der einzelne in dem Kriege aller gegen alle doch mehr Schaden erleiden *(ἀδικεῖσθαι)* als übervorteilen können *(ἀδικεῖν)*; so schien es vorteilhafter übereinzukommen, dass man weder Unrecht thun noch erleiden solle *(ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι)*, und man stellte als Notbehelf die Gesetze auf und nennt deren Erfüllung Gerechtigkeit; man lobt sie, indem man sich gegenseitig täuscht, im Gefühl der eignen Schwäche, um vor Unbill sicher zu sein (— 359 B). Wer die Macht hätte, ungestraft sie zu übertreten, wie nach der Sage der Lyder Gyges, würde sich nicht durch Gesetze einengen lassen; *οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος* (— 360 D); und das mit Recht, denn *πολὺ γὰρ ἀμείνων ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγουσιν.* Man stelle nur nebeneinander das Leben des vollkommen Ungerechten, der als ein Meister seiner Kunst die Grenzen seines Vermögens kennt und mit List und Gewalt seine Ziele zu verfolgen und sich der Strafe zu entziehen weiss, und den vollkommenen Gerechten, dem man, damit er recht geprüft werde, den Schein der Gerechtigkeit nehmen muss — *γυμνωτέος πάντων πλὴν δικαιοσύνης· μηδὲν ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας.* Dann wird jener nach seinem Gefallen leben können, von den Menschen und selbst von den Göttern, die er mit Opfern und Weihgeschenken glänzend ehren kann, hochgehalten; dieser dagegen wird verfolgt und zuletzt an das Kreuz geschlagen werden und wird so erkennen, dass man nicht gerecht zu sein wünschen muss, sondern gerecht zu scheinen (— 362 C).

Polemarchos fügt zu dem Lobe der Ungerechtigkeit das Lob der Gerechtigkeit nach der bei den Menschen üblichen Weise: 1. man lobt nicht die Gerechtigkeit selbst, sondern die ihr nachfolgende Anerkennung *(τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκιμήσεις)* und den von den Göttern zur Belohnung gegebenen Segen an äusseren Gütern; so schon Homer und Hesiod (— 363 C). 2. Man rühmt wohl die Gerechtigkeit, aber schildert sie als schwer zu erreichen und immer von Mühen und Ungemach begleitet, während dem Ungerechten Wahrsager und Gaukler versprechen mit Opfern und Zauber in frohen Festen auch die Götter dienstbar zu machen und die Strafe für Unrecht zu beseitigen. Wie sollten da die Jünglinge, zumal die ein Gefühl besonderer Kraft haben, den Weg zur Gerechtigkeit wählen? Es gilt vielmehr die Gerechtigkeit so zu preisen, dass sie abgesehen von allen äusseren Folgen an sich als das höchste Gut der Seele erscheint. Dann würden wir nicht einander zu hüten und bewachen brauchen, dass keiner Unrecht thue, sondern jeder würde sein eigener Hüter sein, um nicht durch Unrechtthun das grösste Uebel in sich aufzunehmen; *μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ, ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτήν, ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστιν* (— 367 E).

Die hier gegebene Darstellung der üblichen Urteile und Reden über die Gerechtigkeit versetzt uns lebendig mitten in das tägliche Leben der Griechen und zugleich der Gegenwart, und sie lässt in den einzelnen Zügen und Phrasen, die mitgeteilt werden, eine überraschende Gleichheit der herrschenden Gesinnung und des Raisonnements erkennen; sodann aber macht sie uns anschaulich (s. bes. 365 D — 366 B), wie sehr die Griechen in ihrer überlieferten Religion die Grundlage für wahrhaft sittliche Lebensgrundsätze vermissten.

Es folgt nun die Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit und der Nachweis, wie mit ihr das Glück des Menschen notwendig zusammenhängt (— 445 B.).

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind Eigenschaften des Menschen und der bürgerlichen Gemeinwesen, der Staaten. Um den Begriff zu bestimmen, wird zweckmässig sein, zunächst die Gerechtigkeit da zu betrachten, wo sie in grösseren Verhältnissen erscheint, also im staatlichen Leben, und zwar wird der Begriff am leichtesten erfasst werden, wenn das Werden, die Entwicklung des Staats betrachtet wird.

Dass die Menschen gemeinsame Ansiedlungen gründen, wo sie einander Genossen und Helfer sind, beruht darauf, dass sie einander bedürfen: Speise, Wohnung, Kleider und Schuh kann der einzelne sich kaum beschaffen, und am besten wird mit Teilung der Arbeit erreicht, dass jeder nach seiner Begabung verwendet wird, dass er Uebung erlangt, und dass alles recht-

zeitig geschieht (—370 C). Zu den Ackerbauern, Handwerkern, Hirten kommen mit dem Bedürfnis der Ein- und Ausfuhr die Kaufleute und die Seefahrer und zur Vermittelung des Austausches unter den Bürgern der Stadt nach Entwickelung des Marktverkehrs und Festsetzung von Münzen als Tauschmittel die Krämer, Lastträger und Tagelöhner als Diener der Produzenten (— 372 B). Allmählich geht man in Speisen und Einrichtung über das natürliche Bedürfnis hinaus, der Luxus entwickelt sich, aus der Stadt von natürlicher Gesundheit wird die üppige mit vielfach zusammengesetzter Lebensweise, welche bald Krankheitserscheinungen begleiten. Nun wird durch die Künste allerhand Schmuck und Reiz für Augen und Ohren geschafft; das eigene Land genügt nicht mehr; es entstehen Kriege, die Stadt braucht ein Heer und zwar nicht Miliz, sondern nach dem Grundsatz der Arbeitsteilung ein Berufsheer, denn beim Kriege kommt besonders viel auf gute Ausführung an; und wenn man nebenbei nicht einmal im Brettspiel oder Würfelspiel es zur Meisterschaft bringt, wenn nirgends das Handwerkszeug den Meister macht, ja die Werkzeuge ohne Kentnis und Übung überhaupt nutzlos sind, sollte da jeder Landbauer und Handwerker sofort, indem er Schwert und Schild ergreift, ein tüchtiger Krieger sein (— 374 D)?

Je wichtiger nun die Aufgabe derer, die den Staat nach aussen und im Innern vor Störungen zu schützen haben, der Wächter, ist, um so mehr bedarf es hier sorgfältiger Auswahl und Ausbildung (374 E. — 405 A.). Der Naturanlage nach müssen sie rüstig und mutig sein, aber auch milde, damit sie nicht den Bürgern schaden. Ihre Erziehung bedarf eingehender Besprechung. Mit Recht folgen wir dem durch die Erfahrung gewiesenen Wege *(χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω παιδείαν τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης* 376 E.), wonach durch die *μουσική* und *γυμναστική* Seele und Leib gebildet werden.

Zu beginnen ist mit der geistigen Ausbildung, und bei der Empfänglichkeit der Seele des Kindes ist äusserst wichtig, dass nicht falsche Vorstellungen dem jugendlichen Geiste eingeprägt werden; *ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον.* Die Erziehung geschieht zunächst durch *μῦθοι,* durch Erzählungen, bei denen die Wahrheit durch Dichtung eingekleidet ist. Es gilt hier darüber zu wachen, dass der Kern Wahrheit sei; und dass auch die Bilder des Dichters nicht die Phantasie verderben, denn die Jugend vermag den zu Grunde liegenden Gedanken und die Form nicht zu unterscheiden, und was in solchen Jahren in die Vorstellung aufgenommen ist, ist schwer auszulöschen und unveränderlich; *ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τί τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις, δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι* (— 378 E.). Die Grundzüge, die *τύποι,* die der Gründer der Stadt fordern muss, während er den Dichtern überlässt zu dichten, mögen an den Dichtungen Homers und Hesiods und der Tragiker veranschaulicht werden, die viel Ungeziemendes und Unwahres erhalten.

Zunächst *οἱ τύποι τῆς θεολογίας.* Die Gottheit ist gut, und daher giebt sie nur Gutes; *τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν* (— 380 C.); sie ist wahr, und es ist Lästerung, ihr irgend welche Täuschung zuzuschreiben; *πάντῃ ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον* (— 385 C.).

Ferner der Zustand nach dem Tode, *τὰ ἐν Ἅιδου,* darf nicht als traurig geschildert werden und *ὅσῳ ποιητικώτερα τοιαῦτα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον* (— 389 C.). Die Charaktere der Heroen und der gepriesenen Männer müssen frei sein von Leidenschaft im Thun und Leiden, Bilder der *σωφροσύνη* und der *καρτερία πρὸς ἅπαντα· πᾶς γὰρ ἑαυτῷ ξυγγνώμην ἕξει κακῷ ὄντι πεισθείς ὡς τοιαῦτα (ἀνόσια) πράττουσί τε καὶ ἔπραττον καὶ οἱ θεῶν ἀγχίσποροι.* (— 392 C.).

Bei der Form der Darstellung, der *λέξις,* (392 C. — 398 B.) ist zu unterscheiden: einfache Erzählung (Lyrik), Nachahmung (Drama) und eine aus beiden gemischte Darstellung (Epos); zur Veranschaulichung wird der Anfang der Ilias erzählt, die Reden in oratio obliqua. Nach Virtuosität im Nachahmen zu streben, ist gefährlich, leicht bleibt man darüber untüchtig in allem; denn die Begabung des Menschen ist einseitig *(κατακεκερμάτισται εἰς σμικρὰ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστ' ἀδύνατον εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι ἢ αὐτὰ ἐκεῖνα πράττειν),* und wenn wir unedles

darstellen, so ist Gefahr, dass etwas davon in unser Wesen übergehe; *μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωμεν.* Darum dürfen die, welche Hüter des Gemeinwesens sein, und von allen Geschäften entbunden die Freiheit des Staates recht vollkommen schaffen sollen, nichts treiben, als was dazu führt, und wenn sie nachahmend etwas darstellen, dürfen sie von Kindheit an nur Edles darstellen, nicht Weiber, Sklaven, schlechte Männer, Trunkene, Rasende, Thiere, Naturlaute; es sei denn einmal im Scherze und nicht vor vielen Zeugen. So ist also für sie angemessen die einfache Erzählung und die epische Erzählung, welche teilweise Nachahmung enthält; und dieser Form der Darstellung muss dann ein einfacher Vortrag, eine einfache Gesangweise, einfacher Rhythmus entsprechen. Und wie in der Rede und Musik, so ist in Malerei, Weberei, Architektur, Plastik und in allem Gerät auf edle Einfachheit zu halten. Die aber nicht im Stande sind Zuchtloses und Unedles und Unanständiges von ihren Werken fern zu halten, sind aus unserem Staate wegzuweisen, damit die Wächter nicht, unter Bildern des Schlechten aufwachsend, wie auf schlechter Weide, viel Schlechtes täglich im Kleinen abpflückend und abweidend, unvermerkt ein grosses Übel in ihrer Seele sich anhäufen; aber die Künstler muss man suchen, welche durch eine gute Begabung im Stande sind, der Natur des Schönen und Guten nachzuspüren, damit die Jugend gleichsam an einem gesunden Orte wohnend von allem gefördert werde, indem ihr nur von schönen Dingen für Auge oder Ohr ein Eindruck zugeführt wird, wie ein Luftzug, der aus einer gesunden Gegend Gesundheit bringt (— 401 C.). Die so Erzogenen werden einen sicheren Takt für das Edle gewinnen, und wenn nun in demselben Menschen zusammentreffen edle Gesinnung, die in der Seele wohnt, und eine übereinstimmende Erscheinung in seiner Gestalt, das ist der schönste Anblick für den, der sehen kann (— 403 C.).

Nach der musischen Erziehung muss die gymnastische folgen; bei gehöriger Bildung der Seele bedarf es darüber nicht vieler einzelner Bestimmungen; es bedarf nicht einer athletischen Ausbildung des Körpers, sondern nur einer schlichten, den Leib kräftigenden und abhärtenden Lebensweise (— 405 A).

Ein Zeichen schlechter Erziehung ist es, wenn Zuchtlosigkeit und Krankheiten viele Gerichtshäuser und Krankenhäuser zu eröffnen veranlassen, wenn man bei Richtern das Recht suchen muss, weil man es nicht selbst besitzt (Excurs über die Prozesssucht), und wenn man wegen Trägheit und weichlicher Lebensweise viel der Aerzte bedarf. Excurs über die moderne Arzneikunst, welche die Krankheiten pflegt als *παιδαγωγικὴ τῶν νοσημάτων,* über die Heilgymnastik und über die übermässige Fürsorge für den Leib, die zu aller nützlichen Thätigkeit unlustig macht, auch zu geistiger Anstrengung, indem sie meint, dass das Denken Schwindel und Kopfschmerzen erzeuge. Wer unfähig ist zu nützlicher Thätigkeit *(ἀρετὴν ἀσκεῖν),* für den ist es am besten zu sterben, so wie für den, dessen Seele unheilbar schlecht ist (— 410 A).

Der Hauptzweck der gymnastischen wie der musischen Erziehung ist der, die Seele von Wildheit und Stumpfheit, von Weichlichkeit und Reizbarkeit zu befreien und sie in die rechte Stimmung zu setzen (— 412 B). Wer vermag diese Stimmung zu bewahren, dass er sie weder durch die Zeit noch durch Überredung sich entwenden noch durch den Zauber der Lust oder die Furcht vor Ungemach sich rauben lässt, der wird zum Wächter für die Stadt zu brauchen sein; und unter diesen werden die älteren befehlen, die jüngeren gehorchen müssen; jene sind die Wächter im vollsten Sinne gegenüber den Feinden von Aussen und den Freunden im Innern, dass jene der Stadt nicht schaden können, diese nicht schaden wollen; die Jüngern sind ihre Gehülfen in Ausführung ihrer Befehle (— 414 B).

Ihnen sind an geeigneten Stellen besondere Wohnungen zu geben, einfach, aber für das Bedürfnis ausreichend ausgestattet, dass sie ohne Mangel zu leiden und ohne durch Ueberfluss üppig zu werden für das Beste der Stadt sorgen; ohne Privateigentum, von den andern Bürgern zum Lohn für ihren Wächterdienst mit dem Nötigen versorgt. Göttliches Gold und Silber, muss man ihnen sagen, tragen sie als Geschenk der Götter in ihrer Seele, irdisches bedürfen sie nicht daneben; und es ist nicht recht für sie, jenen Schatz durch den Erwerb und die

Beimischung irdischen Goldes zu verunreinigen, da mit dem Golde, das die Menge gebraucht, viel Unheiliges geschehen ist; also dürfen sie allein in der Stadt mit Gold und Silber sich nicht befassen, noch unter dasselbe Dach gehen noch es sich anhängen noch aus Gold und Silber trinken; dann werden sie selbst und die Stadt erhalten bleiben (— 417 B). Wenn sie bei dieser Einrichtung nicht glücklich zu sein scheinen, so ist zu bedenken, dass es sich nicht darum handelt, einen Teil der Bürger besonders glücklich zu machen, sondern möglichst die ganze Stadt, und das Glück des Staates hängt eben davon ab, dass die Wächter wahrhaft Wächter seien und bleiben; sie werden es bleiben, wenn Reichtum und Armut ihnen fern bleiben; und wenn die rechte Erziehung erhalten bleibt. Wenn aber unter den Wächtern einer aus der Art schlägt, so muss er unter die andern Bürger versetzt werden, und wenn unter diesen einer tüchtig ist, muss er unter die Wächter aufgenommen werden; denn jeder muss an das Werk gestellt werden, wozu er seiner Natur nach taugt, damit er das eine thue und selbst wahrhaft einer sei. *Τὸ δὲ φυλακτήριον οἰκοδομητέον τοῖς φύλαξιν ἐν μουσικῇ.* Mit einzelnen Bestimmungen über die einzelnen Einrichtungen, mögen sie noch so zahlreich und noch so streng sein, den Staat erhalten wollen, ohne dass der rechte Geist in ihm herrscht, heisst mit einer Hydra kämpfen.

Noch bleiben übrig die Bestimmungen über den Gottesdienst; das bleibe dem Delphischen Apollo überlassen; wir selbst vermögen es nicht zu bestimmen; wir folgen, wenn wir vernünftig sind, dem Rate des *θεὸς πάτριος* (— 427 C).

Hiermit ist das Bild eines Staates, wie er den Bedürfnissen und Verhältnissen gemäss zu gestalten wäre, gegeben.

Wo finden wir nun die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wie erkennen wir ihren Unterschied und welche von beiden der besitzen muss, der glücklich sein soll? (427 D.) Wenn der Staat richtig konstruiert ist, so ist er vollkommen gut, im Besitz aller Tugenden, also der Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit; vielleicht finden wir Stelle und Wesen der ersten drei leichter und sind dann durch die Begrenzung des Feldes doch der Erkenntnis der vierten näher gekommen. Die Weisheit besitzt der Staat, der wohlberaten ist, der die Erkenntnis über die beste Weise des Verkehrs, der Beziehungen der Gemeinde im Innern und nach aussen besitzt; weise nennen wir den Staat, in welchem diese Weisheit der Besitz der obersten Leiter ist (— 429 A). Tapferkeit schreiben wir einem Staate im Hinblick auf seine Kriegsmacht zu, hier also dem zweiten Stande, den *ἐπίκουροι* der *φύλακες:* und sie besteht im Festhalten der vom Gesetz durch die Erziehung geschaffenen Meinung über das, was zu fürchten ist. (— 430 C.) Die *σωφροσύνη,* welche in der willigen Unterordnung des weniger Guten unter das Bessere besteht, ist die Tugend des dritten Standes, der Beherrschten (— 432 B.). Wo findet sich nun die *δικαιοσύνη?* Sie ist die Tugend, kraft deren die genannten Tugenden der einzelnen Stände diesen beiwohnen und erhalten bleiben, und besteht darin, dass ein jeder das Seine thue und nicht in Vielgeschäftigkeit oder Begehrlichkeit übergreife in fremdes Gebiet oder fremde Thätigkeit; am schädlichsten ist dies, wenn der Übergriff nicht nur innerhalb desselben Standes geschieht, sondern wenn die Thätigkeiten der drei Stände gemischt werden von Unwürdigen; darin besteht die *ἀδικία* (— 434 C.).

Die Erklärung der *δικαιοσύνη* wird sich durch die Anwendung auf den einzelnen Menschen zu bewähren haben. Auch bei der Seele des Menschen unterscheiden wir drei *εἴδη:* einen Teil mit dem wir erkennen, einen Teil, mit dem wir uns mutig erweisen (für *θυμούμεθα* Schleiermacher), einen Teil, mit dem wir begehren: das *λογιστικόν, θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν:* das *θυμοειδες* ist *ἐπίκουρον τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ* (— 441 A.). Die Tugenden der einzelnen Teile sind *σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη;* und gerecht ist der, bei welchem jeder dieser drei Teile seine eigentümliche Tugend besitzt oder das Seine thut, wozu die rechte Mischung der musischen und gymnastischen Erziehung führt (— 443 B.).

Zu bedenken aber ist noch, dass die Gerechtigkeit nicht das äussere Thun des Menschen

betrifft, sondern das innere Leben; *τό γε ἀληθὲς τοιοῦτο μέν τι ἦν ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη* etc. (— 443 D.). Die Ungerechtigkeit ist gewissermassen ein Aufstand eines Teils gegen das Ganze der Seele, um in ihr zu herrschen, während ihm dies nicht zukommt, sondern er seiner Natur nach zu dienen bestimmt ist; sie ist also der Krankheit zu vergleichen. Die Frage, ob es nützlich ist, gerecht zu handeln und gerecht zu sein oder Unrecht zu thun und ungerecht zu sein, mag es nun verborgen oder nicht verborgen sein, ist damit beantwortet. Es sind aber nun noch die Arten der vielgestaltigen Ungerechtigkeit zu betrachten; denn die Tugend ist eine, die Ungerechtigkeit hat unendlich viele Formen; im wesentlichen aber vier im Menschen, wie im Staate. Die eine Verfassung der Gerechtigkeit mag, je nachdem einer oder mehrere herrschen *βασιλεία* oder *ἀριστοκρατία* heissen (— 448 D).

Die Übersicht des Inhalts der drei Bücher zeigt, welche Fülle belehrenden und anregenden Stoffs gerade auch für die Jünglinge unserer Prima in ihnen enthalten ist. Ich nenne nur folgendes: Die Bestimmung der Stufenfolge der erstrebenswerten Güter; das Bild von der Mannigfaltigkeit und der gegenseitigen Ergänzung der Gaben und Thätigkeiten der Menschen; das Prinzip der Teilung der Arbeit; das Urteil über den Wert produktiver und durch den Handel vermittelnder Thätigkeit; über den Missbrauch einer ideenlosen Technik; der Einfluss dieses Missbrauchs auf die Charakterbildung; die Notwendigkeit technischer Ausbildung und Schulung, unter anderem auch für den Kriegsdienst, also die Notwendigkeit stehender Heere; die Bedeutung der Dichtung für die Entwicklung zumal des jugendlichen Geistes; die Eigentümlichkeit der Gattungen der Poesie; die wesentlichen Eigenschaften derer, welche die leitenden Stände im Gemeinwesen bilden sollen; die Wichtigkeit einer sittlich gesunden Umgebung für die ganze Entwicklung; die Verächtlichkeit einer nur auf den eigenen Vorteil und auf den Schein des Rechts gerichteten Selbstsucht; die Pflicht, den Leib durch Abhärtung und Übung zum Organ der Seele in ihrer Arbeit für sittliche Zwecke zu machen; die Wertlosigkeit des persönlichen Reichtums und des Luxus für den, der geistige Güter besitzt und seinem Wesen entsprechend thätig sein kann; die Bedeutung einer dem Wesen entsprechenden Berufswahl für die harmonische Entwicklung des Menschen; der Zusammenhang innerer Befriedigung mit der sittlichen Vollkommenheit.

Wie viel enthalten ferner diese Bücher, was den Schüler in Kenntnis und Verständnis historischer und besonders litterarischer Erscheinungen fördert: z. B. die Kritik der Dichter in Beziehung auf Inhalt und Form, zumal die Kritik der homerischen Gesänge, welche nebenbei den Schüler durch die zahlreichen Citate erkennen lässt, in wie weit er mit Homer vertraut ist. Ferner erfährt er etwas von der griechischen Musik; er erhält Bilder aus dem Leben der Athener in dem Abschnitt über die Gerichte und über die Entwicklung der Gymnastik und Arzneikunst, über die Entwicklung und den Einfluss scenischer Darstellungen. Er erhält einen Einblick in die platonische Psychologie und Ethik.

Aber, sagt man vielleicht und hat man gesagt, welche Frucht ist denn im Ganzen von dieser Lektüre zu erwarten, wenn auch im Einzelnen vieles schön und interessant ist? Das Bild des Staates, welches Platon entwirft, ist doch den wirklichen Verhältnissen so widersprechend. Die Ableitung des Staats aus den physischen Bedürfnissen entspricht weder der Geschichte noch der Würde des Staats; das späte Auftreten der Regierung ist nicht denkbar; die schönen Künste sind als Zeichen der Ausartung hingestellt; den Krieg lässt Plato erst mit dem Aufhören des Naturlebens entstehn, während er eben dessen Begleiter ist; die Trennung der Stände in Kasten ist Unnatur, wie die scharf trennende Unterscheidung der drei Teile der Seele und die Verteilung der Tugenden an die einzelnen Teile.

Dagegen ist zu bemerken: Platon führt den Staat nicht ausschliesslich auf die physischen Bedürfnisse zurück, wenn er sagt *ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής* (— 369 B);

er thut dies eben so wenig wie er die Aufgabe des Staats auf Beschaffung der physischen Bedürfnisse beschränkt.

Wenn Platon dem Staate das höchste Ziel als Aufgabe setzt, die sittliche Erziehung der Bürger, und nur dieses Ziel, wie ja die Seele des Menschen ihrem Wesen nach nicht dem Sinnlichen, sondern dem Uebersinnlichen angehört, so kann er doch gar nicht das Bedürfnis des Menschen auch nach geistiger Ergänzung übersehen haben, welches ihn eben zum *ζῶον πολιτικὸν* macht; und „jene Schilderungen von den Anfängen des geselligen Lebens werden doch wohl eher den Zweck haben, das falsche Ideal eines Naturstaates abzuweisen, als uns ernstlich über den Ursprung des Staatslebens zu belehren. Nach Platons eigentlicher Meinung wird sich dasselbe nur aus einer sittlichen Notwendigkeit ableiten lassen“ (Zeller, die Philosophie der Griechen II, 1). In der That aber bilden doch die äusseren Bedürfnisse in den meisten Fällen das Band zwischen den Menschen, und das Bewusstsein derselben hält auch die Staaten zusammen; ohne dasselbe würde oft ein Auseinandergehen stattfinden. Wenn aber der Krieg als ein aus der Entwicklung der Kultur sich ergebender Zustand dargestellt wird, ist denn damit gesagt, dass vor der staatlichen Vereinigung der Menschen kein Streit, keinerlei Kampf gewesen sei? Wenn der Schwarm der Musiker, Dichter und Darsteller, und die Vertreter des Kunsthandwerks bei der Schilderung der üppigen Stadt eingeführt werden, so ist doch auch schon von den Bewohnern der einfachen Stadt gesagt, dass sie den Göttern Hymnen singen.

Man darf aber überhaupt Platons Darstellung nicht so auffassen, als solle eine lückenlose Konstruction des Staates gegeben werden; er lehnt es ja wiederholt ausdrücklich ab, eine solche zu geben. Auch dass die Vereinigung der Menschen sofort eine Organisation, ein Auftreten von Leitern erheischt und mit sich führt, ist selbstverständlich; und wenn die *φύλακες* erst nach dem Uebergange der einfachen Stadt in die üppige auftreten, so ist doch damit nicht gesagt, dass bis dahin aller Kampf unbekannt gewesen sei und keinerlei Regierung stattgefunden habe, sondern nur dass mit einer gewissen Ausdehnung des Gemeinwesens die nunmehr in ihren Grundzügen gegebene Organisation der Regierung nötig und möglich werde; und mit Recht ist dieser Gedanke ausgeführt, gegenüber der anderen Auffassung, dass der Staat überhaupt durch den Willen einzelner gemacht sei, ein Erzeugnis menschlicher Ueberlegung und menschlichen Entschlusses. Platon sucht vielmehr ihn als einen Organismus zu fassen, der allmählich neue Glieder entwickelt.

Endlich die kastenartige Teilung in drei Stände. Platon hatte bei dem Entwurf seiner Politeia das demokratische Athen vor Augen, wo die Bürger ohne Unterschied in der Volksversammlung und in den Geschworenengerichten sassen, wo sie ohne Unterschied über Krieg und Frieden mitsprachen und dekretierten, wo in der Behandlung militärischer Verhältnisse und der kriegerischen Aufgaben der Nachteil der Miliz grell zu Tage trat. Man lese nur Demosthenes philippische Reden; das ist der Boden, auf dem der Entwurf der Politeia erwachsen ist; jene Abneigung gegen die Vielgeschäftigkeit, die *πολυπραγμοσύνη*, bei der nichts ordentlich betrieben wird, nichts zur rechten Zeit und mit der gehörigen Ausdauer erledigt wird; dort erwuchs jene Forderung einer Gruppierung nach Begabung und Neigung für gewerbliche Thätigkeit, für Krieg und Verwaltung, für die Oberleitung des Ganzen. Als unbedingt festzuhalten ist ja auch die Teilung in Stände nicht hingestellt, sondern „bisweilen wird von den goldenen Geschlechtern ein silberhaltiger und von den silbernen ein goldhaltiger Spross gezeugt und ebenso bei allen übrigen. Da befiehlt denn der Gott zuerst und am meisten den Herrschern, über nichts so sorgfältig zu wachen, als über die Sprösslinge, was in ihren Seelen beigemischt ist; und wenn einer ihrer Sprösslinge kupfer- oder eisenhaltig ist, so sollen sie durchaus kein Mitleid haben, sondern ihm den seiner Natur zukommenden Wert beilegen und ihn unter die Handwerker und Landbauer versetzen; wenn aber von diesen ein gold- oder silberhaltiger erzeugt wird, sollen sie ihn schätzen und unter die obersten Leiter oder unter den zweiten Stand aufnehmen, wie wenn ein Götterspruch vorhanden sei, dass die Stadt untergehen solle, wenn das Erz oder Eisen die Leitung habe.“ (— 415 B.)

So fremdartig die Scheidung der drei Stände zuerst erscheint, ist nicht in der modernen Welt dieselbe zum guten Teile thatsächlich vorhanden? und wenn jetzt dieselbe prinzipiell nicht festgehalten wird, so sind wir doch weit davon entfernt, dass die naturgemässe Stelle von den einzelnen ohne weiteres eingenommen würde; die kupfer- und eisenhaltigen Naturen wollen nicht hinabsteigen aus den Stellungen der goldenen und silbernen Geschlechter. Übrigens ist ja auch bei Platon nicht gesagt, dass die Bürger des dritten Standes in allem von den Wächtern und ihren Helfern regiert werden sollen und selbst nur als Handarbeiter in mechanischen Verrichtungen thätig sein sollen. Seine Darstellung schliesst nicht aus, dass der dritte Stand in allem Technischen sich selbst leite und auch übrigens eine Selbstverwaltung habe, wenn auch mit Oberaufsicht der *φύλακες*.

Je ausschliesslicher Platon auf die *φύλακες* näher eingeht und je mehr er sich von den Einzelheiten der äusseren Anordnungen fern hält, weil es vor allem auf die rechten Persönlichkeiten ankomme, um so mehr finden auch die Schüler der höheren Schulen in der Lektüre der Politeia die eigene Stellung, die eigene Aufgabe wieder. Ihnen gilt, was Platon von der Prüfung des Temperaments und der Begabung sagt, vom Fernhalten der Gewinnsucht, vom Aufsuchen einer sittlich reinen Atmosphäre, vom Entsagen um des Ganzen willen, weil der Staat nicht einige, sondern alle glücklich machen solle, u. s. w. Über allen Einzelheiten aber steht die hohe Auffassung des Staates, wonach sein letzter Zweck ist, dass sich die sittliche Idee in ihm als Ganzem verwirkliche.

Im dritten Teile B. V, 1—V, 14 wendet sich das Gespräch wieder auf den Staat und behandelt zunächst von 450 C — 469 B die Stellung der Frauen im Staate, worauf ich hier nicht näher eingehen will, wenn auch bei der Lektüre des Werkes ein Wort über den Gegensatz der griechischen und der germanischen und christlichen Auffassung von dem Verhältnis der Geschlechter und der Bedeutung der Familie hier am Platze ist. Nach einem kurzen Excurs (469 C — 471 C) über den Unterschied der Kriegführung der Hellenen und Barbaren — von besonderem Interesse als anschaulicher Beleg für die Schärfe dieses Gegensatzes — dringt dann Glaukon auf Beantwortung der Frage: unter welchen Bedingungen die Verwirklichung eines solchen Gemeinwesens möglich sei, *πῇ δυνατὴ γίγνεσθαι αὕτη ἡ πολιτεία;* und Sokrates hebt zunächst den selbständigen Wert eines Musterbildes, eines Ideals hervor (*παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως*), welcher bleibe, wenn auch die Möglichkeit einer Verwirklichung nicht nachzuweisen sei, indem er als Beispiel das Bild einer vollkommen schönen Menschengestalt anführt; der Maler gilt uns nicht weniger für tüchtig, wenn er auch nicht zeigen kann, wie ein solcher Mann werden könne. Hier ist ein Ansatz zur Ergänzung dessen, was Platon über die *μίμησις* der Kunst sagt. Dann zieht er die Antwort: durch die Herrschaft der Philosophie. „Wenn nicht entweder die Philosophen in den Staaten zur Herrschaft gelangen, oder die jetzt so genannten Könige wahrhaft und gründlich philosophieren, wenn nicht dies zusammenfällt, Macht im Staate und Philosophie, und wenn nicht die, welche jetzt getrennt jedem dieser beiden Dinge nachgehen, unbedingt ausgeschlossen werden, so giebt es kein Ende der gegenwärtigen Übel“ (— 473 D). Diese Behauptung führt zu näherer Untersuchung der Frage: Wen nennen wir einen Philosophen? (474 B — 483 E, Schluss v. B. V.) Die *φιλόσοφοι* sind zu unterscheiden von den *φιλοθεάμονες* und *φιλήκοοι*, indem sie das Wissen suchen, die *ἐπιστήμη*, deren Gegenstand das wahrhaft Seiende, die Idee ist, diese dagegen die *δόξα*, die Vorstellung, deren Gegenstand die Erscheinungen sind, die, in sich Widersprüche tragend, zwischen dem Sein und Nichtsein stehen. *Τοὺς αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὂν ἁσπαζομένους φιλοσόφους ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον.* (— 480 A.)

Buch VI. Welche von beiden sich mehr eignen werden, im Hinblick auf das wahrhaft Seiende diesem die Gesetze nachzubilden und sie dann zu hüten, ist klar; vorausgesetzt, dass die Philosophen an Erfahrung nicht nachstehen, und warum sollte das der Fall sein? (— 485 A.) Ihrem Wesen entspricht es lernlustig zu sein und aller Unwahrheit feind, frei von sinnlicher

Lust *(σώφρων)*, hochherzig, ehrbar, anmutig, gerecht und tapfer (Ableitung aller Tugenden aus der σοφία — 487 A). Aber zeigt nicht die Erfahrung, dass die, welche sich dauernd der Philosophie hingeben, verkehrt, um nicht zu sagen schlecht und unpraktisch werden? Es mag so scheinen, als ob sie dem Handeln abgeneigt seien, aber die Ursache liegt in dem gegenwärtigen Zustande der Staaten. Unsere Staaten gleichen einem Schiffe, dessen Herr und dessen Mannschaft nichts von der Kunst des Steuermannes verstehen und nicht ahnen, wie der rechte Steuermann die Gestirne und Wind und Wetter beobachten muss, um das Schiff wohl zu lenken. Die Schiffsleute (die Politiker, besonders die Parteiführer) schläfern den wackern Schiffsherrn (das souveraine Volk) ein, leben lustig von dem, was das Schiff an Vorräten birgt, (z. B. im Genuss der θεωρικά, wie Demosthenes die athenischen Zustände schildert), suchen das Steuerruder zu erhaschen und rühmen den, der ihnen dazu verhilft. Wie sollte der rechte Steuermann sich da auch hinzudrängen wollen? Muss nicht der Kranke den Arzt suchen und der, welcher es bedarf beherrscht zu werden, den Herrscher? Es ist natürlich, dass die Tüchtigsten von diesem Treiben sich fern halten (— 489 D.).

Aber auch daran, dass so viele von den edelsten und philosophischen Naturen verderben und schlecht werden, ist nicht die Philosophie schuld, sondern der Zustand der Staaten. Die wahrhaft philosophischen Naturen sind, wie alles Edelste, selten, und gerade die mit dem Streben nach der höchsten Erkenntnis verbundenen Tugenden, die Tapferkeit, Hochherzigkeit u. s. w. werden ihnen wegen der Verhältnisse, unter denen sie leben, zum Verderben. Jeder Same entartet im unrechten Boden, und die beste Natur entartet im fremdartigen Boden am schlimmsten. Der Schwächling bleibt auch im Schlechten mittelmässig. — Und welche Erziehung wird dem Jünglinge zu teil, wenn das Volk mit dem Lärm des Beifalls und des Missfallens auf ihn einstürmt? Jeder Einfluss eines Einzelnen ist im Vergleich mit diesen Einflüssen ohnmächtig; es gehört eine wahrhaft göttliche Anlage dazu, ihnen zu widerstehen (— 495.). Und dann drängen sich Unberufene an die Seite der vereinsamten Philosophie, banausische Leute, und erzeugen mit ihr Sophismen. Gegensatz des philosophisch begabten, aber durch das Volk verführten Jünglings — ein Bild des Alkibiades — und des in der Einsamkeit sich rein haltenden Denkers. Das Höchste aber ist es doch nicht, sich selbst nur rein zu halten; das Höchste erreicht der Philosoph erst in einem entsprechenden Staate; da wird er selbst mehr wachsen und nicht nur sich selbst, sondern auch das Gemeinwesen retten (— 496 E.). Freilich den entsprechenden Staat finden sie unter den bestehenden nicht, und die Weise, wie man jetzt Philosophie betreibt, ist der Entwicklung der Philosophen nicht günstig; aber es ist doch nicht unmöglich, dass auch in ihnen Meister der Philosophie erstehen, und dass diese in milder Belehrung das Volk zur Anerkennung der Philosophie führen, so dass es ihnen verstattet im Hinblick auf das Ewige und Vollkommene und auf die menschliche Eigentümlichkeit beide zu vereinen, bis sie möglichst menschliche Sitten *(ἤθη)* so viel es sein kann, gottgefällig gemacht haben. Ebenso ist es nicht unmöglich, dass einmal ein mit einer philosophischen Natur begabter Herrscher erstehe. Es ist also die Verwirklichung des rechten Staates wohl möglich (— 502, C).

Dieser Abschnitt gewährt einen Einblick in Platons Erkenntnislehre (Unterschied der δόξα und ἐπιστήμη) und im hohen Grade fesselnd ist gewiss die Darstellung der Gefahren, von welchen die Entwicklung ideal gerichteter Jünglinge bedroht ist, welche zugleich eine glänzende Schilderung des politischen Parteiwesens und die Charakteristik historischer Persönlichkeiten giebt.

Der vierte Teil (B. VI, 15 — VII, 18) behandelt die Frage nach dem Bildungsgange, welchen die Wächter zu führen sind: *ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας καὶ κατὰ ποίας ἡλικίας ἕκαστοι ἑκάστων ἁπτόμενοι;* (— 502 D.) Das Ziel ist die Idee des Guten — *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα* —, welche, wie die Sonne in der sichtbaren Welt, die Ursache alles Seins und Erkennens ist, und welche an Würde und Macht auch das Sein überragt (— 509 B.). Wie die Seele von den sichtbaren Dingen durch das sonnenhafte Auge Vorstellungen gewinnt, so gewinnt sie von den denkbaren durch die dem

Guten gleichartige *(ἀγαθοειδής)* Vernunft Erkenntnis; und so unterscheiden wir nach den Objekten und nach den Stufen der Auffassung vier Zustände der Seele: Scheinwahrnehmung, Ueberzeugung — Verstandesgewissheit, Vernunfteinsicht *(εἰκασία, πίστις — διάνοια, νόησις* — 511, E.).

Das stufenweise Fortschreiten des Geistes von der Scheinwahrnehmung zur Vernunfteinsicht wird dargestellt in dem grossartigen und wunderbar durchgeführten Bilde von den in einer dunkelen Höhle Gefesselten, welche zum Tageslichte emporsteigen; ihre Rückkehr in die Höhle, die Blendung ihrer Augen bei der Rückkehr in die Dunkelheit, ihr Verkehr mit den Gefesselten veranschaulichen uns die Erlebnisse des zur Anschauung der höchsten Idee Gelangten, wenn er in die Welt des Scheins, in das bürgerliche Leben, zurückkehrt. Es wäre natürlich, wenn sie nicht wieder hinabsteigen, sondern die Anschauung des wahrhaft Seienden geniessen wollten; aber sie müssen es thun, um anderen mitzuteilen und zu nützen, um so mehr, wenn sie in dem Staate mit rechter Verfassung eben durch das, was der Staat ihnen gegeben hat, zur Erkenntnis gelangt sind; *δίκαια δικαίοις ἐπιτάξομεν* (— 521 B.).

Wie wird man nun die Menschen zum Lichte führen? Welche Wissenschaft *(μάθημα)* wird die Seele vom Werdenden zum Seienden emporleiten? Zunächst die Mathematik: die Arithmetik, die Geometrie, die Stereometrie, die Astronomie, die wissenschaftlich betriebene Musik; doch diese alle sind nur Vorstufen. Zum Besitz der Wahrheit selbst führt uns die Dialektik, die Kunst der Begriffsbildung und der Einteilung (— 534 E.). Sie zu üben sind nur wenige befähigt; die mit rascher Auffassung und ausdauernder Kraft Begabten sind daher auszuwählen. Wenn diese den oben behandelten Unterricht bis zum 18. Jahre gehabt haben, müssen sie 2—3 Jahre Gymnastik treiben, dann zehn Jahre hindurch den unmittelbar auf die Dialektik vorbereitenden Wissenschaften sich widmen, indem sie das bisher noch nicht in systematischer Ordnung *(χύδην)* ihnen Mitgeteilte zu einem übersichtlichen Ganzen vereinigen. Dies ist die beste Probe für die Begabung zur Dialektik; *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.* Die sich hier wieder als die Tüchtigsten bewährt haben, sind nach Ueberschreitung des dreissigsten Lebensjahres in die Dialektik selbst einzuführen, und es ist zu prüfen, wer es vermag von den Sinneseindrücken sich frei zu machen und der Wahrheit getreu zu dem Seienden selbst vorzudringen. Erst bei männlicher Reife sind diese Uebungen ungefährlich; von der zum Spiel geneigten Jugend angestellt, führen sie leicht zu einem ungeordneten, gesetzlosen Wesen, indem sie die überlieferten Begriffe von Gerechtigkeit, Sittlichkeit u. s. w. zerstören, ohne die wahren an ihre Stelle zu setzen. Es ist das natürlich, und man muss denen, welche sich bei der jetzigen Erziehung so verirren, verzeihen und sie bemitleiden.

Nach fünf Jahren müssen sie in jene Höhle, in das bürgerliche Leben, zurückkehren und in der Praxis geprüft werden, und wenn sie fünfzig Jahre alt geworden sind, bewährt in allen Thätigkeiten und Wissenschaften, dann sind sie zum Ziele zu führen und zu nötigen, auf das, was allem Licht giebt, das Auge zu richten und das Gute selbst erschauend den Staat und die einzelnen und sich selbst fortan zu gestalten (— 541). —

Dieser Teil enthält vieles, was den Schülern der Prima zu schwierig sein und bei dessen Lektüre ihr Interesse nicht aushalten würde. Die Hauptgedanken aber sind ihnen verständlich zu machen, um so mehr als das, was Platon von der Idee des Guten sagt, so viel Verwandtschaft mit christlichen Gedanken hat, und auch im Ausdruck ihnen begegnet (z. B. ad Rom. I, 20 *τὰ ἀόρατα θεοῦ καθορᾶται νοούμενα.* 1. Cor. XIII, 11. *ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου· βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.*). Das Bild der Höhle (B. VII, 1—5) und des Auf- und Absteigens bietet keine besondere Schwierigkeit, und wie geeignet ist es, mit dem Zauber der Poesie, der darauf ruht, die Seele zu ergreifen und sie einzuführen in die Welt- und Lebensanschauung Platons; sie anzuregen zur Prüfung der eigenen Vorstellungen und ihrer Quellen, zur Belehrung über das Sehnen und das Widerstreben des eigenen Herzens im Suchen nach Wahrheit, zur Anerkennung der Pflicht, in Dankbarkeit für den erfahrenen Segen für andere zu leben.

Ebenso ist der Schluss dieses Teils, welcher von der Verteilung der Vorbereitung auf die Lebenszeit der zum Höchsten Auserwählten handelt, wohl verständlich und enthält eine Fülle ernster Worte über die Aufgabe und den Weg derer, die zur geistigen Selbstständigkeit gelangen wollen, von besonderem Wert für das gegenwärtige Geschlecht, das so geneigt ist, mit oberflächlicher Halbbildung abzuschliessen und den aufgenommenen allgemeinen Begriffen die Probe der Bewährung im Leben nicht abzuverlangen.

Der fünfte Teil, das 8. und 9. Buch umfassend, stellt zunächst bis IX, 6 im Anschlusse an das 4. Buch die Eigentümlichkeit und die Entwicklung der unvollkommenen Staatsformen dar: der Timokratie, der Oligarchie, der Demokratie und der Tyrannis, und ebenso Wesen und Entwickelung der ihnen entsprechenden Menschen, ein Abschnitt, reich an historischen Beziehungen und anziehend durch die feinen psychologischen Schilderungen, reich auch an Gedanken, die geeignet sind, eine Warnung und sittliche Anregung zu geben, aber doch würde er im Ganzen zur Lektüre mit einer Klasse sich nicht eignen, weil zum vollen Verständnis mehr Lebenserfahrung gehört, als die Jugend besitzt. Der Abschnitt schliesst mit der Erklärung Glaukons, dass der beste und der gerechteste Mensch der glücklichste sei, und zwar sei dies der, welcher sich selbst in königlicher Weise beherrscht (— 580 C.).

Hierfür folgt noch ein anderer Beweis, der sich auf die drei Teile der Seele und auf das Wesen der Lustgefühle (*ἡδοναί*) gründet und darauf hinausläuft, dass nur der Philosoph ein richtiges Urteil über das Verhältnis der verschiedenen Lebensweisen haben kann, und dass er als der Gerechteste die wahrste Lebensfreude geniesst (— 588 A.); eine knappe und nicht zu schwierige Abhandlung. Den Abschluss erhält dieser Teil durch eine allegorische Schilderung, in der die Mannigfaltigkeit der im Menschen vereinigten Triebe dargestellt und nachgewiesen wird, dass nur durch die Herrschaft des inwendigen Menschen eine Eintracht hergestellt werden kann, dass aber ohne Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit alle anderen Dinge nicht glücklich machen können (— 592 B), ein gewaltiges Bild, in dessen Deutung die Rechtfertigung der Autoritätsverhältnisse in Staat und Familie eingefügt ist. Hiermit ist ein Schlussstein eingesetzt in dem bis hierher gegebenen Aufbau.

Sechster Teil. Das zehnte Buch behandelt zunächst vom 1. — 8. Kapitel nochmals die Bedeutung der nachahmenden Kunst und die Stellung zu derselben mit Anknüpfung an das im 3. Buche Gesagte; das Urteil über die nachahmende Kunst lautet hier noch strenger, selbst Homer wird nicht in den Staat aufgenommen.

Die Malerei (*ζωγραφία*) ahmt nicht das von Gott geschaffene, wahrhaft seiende Urbild nach, sondern dessen vergängliche Abbilder und zwar nach ihrem Scheine; die Tragiker und ihr Führer Homer stellen in ihren Dichtungen Bilder des Seienden, nicht das Seiende dar (*φαντάσματα, εἴδωλα ἀλλ' οὐκ ὄντα*); Homer spricht von den Künsten, z. B. der Arzneikunst, Feldherrnkunst, Staatsverwaltung, aber er bringt nicht ihre Wirkungen hervor; welchen Staat hat er geordnet, wie Charondas und Solon? welchen einzelnen hat er gebildet, wie Pythagoras? So stellen alle poetischen Darsteller Scheinbilder der Tugend dar, die Wahrheit erfassen sie nicht; sie täuschen nur durch einen glänzenden Firnis. Und ferner — sie wirken nicht auf den denkenden Teil der menschlichen Seele, sondern auf die unedleren, auf die Sinne oder die masslosen Empfindungen. So nehmen die Dichter zum Gegenstande Menschen, die gezwungen oder auch nach eignem Entschluss handeln und in Folge ihres Handelns in Glück oder Unglück kommen, worüber sie dann sich betrübend oder freuend in wechselnde und einander entgegengesetzte Stimmungen geraten. In solchen Lagen fordern Vernunft und Sitte von uns, dass wir uns nicht masslos gehen lassen, sondern vernünftig uns fassen. Aber freilich die leidenschaftslose Stimmung ist, wie sie sich gleich bleibt, nicht leicht darzustellen und nicht leicht in der Darstellung aufzufassen, zumal für eine bunte Volksmenge, wie sie in den Festversammlungen und in den Theatern sich drängt. Jedoch mit jenen Darstellungen des unruhigen Schwankens der Seele und leidenschaftlicher Erregung bringt der Dichter eine schlechte Verfassung in die Seele des Hörers, indem er sagt, was dessen unvernünftigem Teile gefällt; und auch die tüchtigen Männer mit Ausnahme sehr weniger lassen sich verführen, indem sie unter dem Eindrucke der Dichtung die Gefühle ungezügelt sich entwickeln lassen, die sie sonst in ihrem eignen Leben beherrschen zu müssen glauben; so lässt die Poesie die Leidenschaften üppig aufschiessen, denen sie die Nahrung entziehen sollte und bringt sie zur Herrschaft. Darum liegt von alters her die Philosophie mit der Poesie in Streit, und wir müssen diese, da sie ist, wie sie ist, aus unserem Staate verbannen; nur die Hymnen zu Ehren der Götter und die Loblieder zum Preise wackerer Männer sind aufzunehmen (595 A — 608 B).

Es scheint ein Zerrbild der Kunst zu sein, welches Platon hier aufstellt: das Kunstwerk bar alles idealen Gehalts; der Künstler ohne die schöpferische Phantasie, welche von der Vernunft geleitet, den Ideen das schöne Gewand schafft; der Zuhörer und Beschauer nur befangen in dumpfer Gefühlserregung, nicht über seine subjektiven Gefühle hinausgehoben. Und doch spricht Platon nicht nur von der Afterkunst, sondern er nennt ausdrücklich wieder und wieder Homer als Beispiel, ja vornehmlich Homer.

Er thut dies, wie er nachdrücklich bezeugt, mit innerem Widerstreben im Gegensatz zu denen, welche Homer lobend sagen, er habe die Hellenen erzogen (*τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν*), und zur Anordnung und rechten Entwicklung aller menschlichen Dinge müsse man ihn wieder und wieder zur Hand nehmen und lernen und sein ganzes Leben nach ihm einrichten (— 606, E.). Also gegenüber diesem Einflusse der homerischen Gesänge erhebt er seine Stimme und schliesst auch Homer ein in das Urteil, dass alle der Nachahmung, der Darstellung des irrenden Menschen gewidmete Poesie ein Verderben für die Denkweise der Hörer sei, in so weit sie nicht in der richtigen Erkenntnis ein Heilmittel besitzen. „Ich muss es aussprechen, fährt er fort, und doch die Liebe und hohe Achtung, die ich seit meiner Kindheit für Homer hege, hindert mich, es zu sagen — aber man darf doch nicht einen Menschen höher achten als die Wahrheit“ (— 595 C.). Und am Schluss sagt er: „Hätte die auf das Ergötzen gerichtete Poesie und Darstellung einen Grund dafür anzuführen, dass sie in dem wohlgeordneten Staat eine Stelle haben müsse, wir würden sie mit Freuden aufnehmen; denn wir wissen aus eigener Erfahrung, wie wir von ihr bezaubert werden; aber was uns wahr scheint, preiszugeben, wäre ein Frevel (*οὐχ ὅσιον*). Nicht wahr, auch du wirst von ihr bezaubert, besonders wenn sie dir in Homer erscheint? Und so ziemt es sich, dass sie zurückkehre aus der Verbannung, sobald sie sich verteidigt hat; und wir würden auch ihren Fürsprechern, die nicht Dichter, sondern nur Dichterfreunde sind, verstatten, in ungebundener Rede für sie zu sprechen und darzulegen, dass sie nicht nur anmutig, sondern auch förderlich für die Staaten und das menschliche Leben sei; und wir werden ihnen ein geneigtes Ohr leihen, denn wir werden dabei gewinnen, wenn sie nicht nur anmutig, sondern auch förderlich erscheint. Wenn aber nicht, so müssen wir handeln wie die, welche einmal einen lieb gewonnen haben und wenn sie glauben, dass ihnen die Liebe nicht zum Guten gereicht, wenn auch nur mit Gewalt, doch sich fern halten. Ebenso werden wir zwar gern sehen, dass die Poesie als möglichst gut und wahr erscheine, aber so lange sie sich nicht zu verteidigen vermag, werden wir sie so anhören, dass wir uns diese Gedanken wie einen Gegenzauber zusprechen, indem wir uns hüten, wieder in die kindische Liebe, die die Menge beherrscht, zurückzusinken; denn wir werden bedenken, dass man sich hüten müsse vor solcher Poesie, besorgt um die Verfassung des eigenen Innern. Denn wichtig ist dieser Kampf, lieber Glaukon, wichtiger, als es scheint, ob man gut oder schlecht werde, und darum soll man die Gerechtigkeit und die andere Tugend nicht vernachlässigen, weder um der Ehre willen, noch um Geldes willen, noch um irgend einer Herrschaft willen, noch um der Poesie willen“ (— 608 B.).

Es ist nicht Indifferenz gegenüber der Schönheit der homerischen Poesie, nicht Abhängigkeit von einem allgemeinen Begriff, sondern ein heiliger Ernst, die Ueberzeugung von einer heiligen Verpflichtung, wenn Platon für seinen Staat auf Homer, wie auf die Tragiker, verzichtet. Er bringt das Opfer unter dem Eindruck der sittlichen Gefahr, welche die theatralischen und

sonstigen ästhetischen Genüsse seiner Zeit bringen; auch Homer bedarf verständiger Hörer und Leser; zumal vorgetragen von dramatisierenden Rhapsoden kann auch die homerische Poesie in den geistig trägen und zerstreuten Zuhörern den dumpfen Rausch ästhetischen Genusses erzeugen, in dem sie sich geistiger Erhebung und ernster geistiger Arbeit erst recht entziehen. Was Platon im Allgemeinen von den Malern und Dichtern sagt, dass sie ohne die idealen Urbilder zu erschauen die in der Natur und im Leben der Menschen erscheinenden Gestalten, deren Leben kein wahres Leben ist, wiedergeben, gilt doch in der That genug auch von dem, woran sich in Museen, Konzertsälen, im Theater und in der Litteratur heutzutage die Menge ergötzt, so dass uns Platons Worte wohl verständlich werden können; und die Gedankenlosigkeit, mit der an allen Orten dem bunten Publikum dieser Unterhaltungsstoff unter dem gemissbrauchten Namen der Kunst geboten wird, lässt uns Platons Protest im Namen der sittlichen Entwicklung des Volkes wohl begreifen. Nur zu leicht vergessen die Männer von Fach über der Gewandtheit der Technik den inneren Gehalt und die Rücksicht auf die Wirkung des Werkes, und wie oft werden dann die berechtigten Kritiker mit dem Vorwurf des Mangels an künstlerischem Sinn oder rigoristischer Pedanterie abgewiesen. Hier spricht Platon, den jene Vorwürfe gewiss nicht treffen, in Betreff der sittlichen Bedenken bei ästhetisch Schönem das ernste Wort, dass auch auf sittlichem Gebiete weniger scharf Sehende vieles früher sehen als Scharfsichtige (*πολλά τοι ὀξύτερον βλεπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον.* 596 A.). Hier hören wir aus der Mitte des griechischen Volkes von einem Manne mit wunderbarer künstlerischer Begabung und Bildung ein Wort, so ernst, wie jene Mahnung: ärgert dich dein rechtes Auge, so reisse es aus und wirf es von dir. Durch seine Worte wird vielleicht auch manche sonst ungerecht beurteilte historische Erscheinung verständlich; so die energische Abwendung der Christen der alten Kirche von den Festen und öffentlichen Vergnügungen, oder das Zurückhalten der Pietisten des XVIII. Jahrhunderts, dem so oft das billige Urteil versagt wird; und wenn seine Erklärung zuerst vielleicht mit einem verwunderten Lächeln aufgenommen ist, so ist der schliessliche Eindruck doch gewiss der von dem Ernst dieser Fragen und von der Grösse der Gesinnung, wenn alles aufgegeben wird, um das Höchste zu gewinnen.

Es ist natürlich nicht meine Meinung, dass bei Lektüre dieser Stelle Platons eine weitläufige Polemik gegen Verirrungen der Gegenwart getrieben werden solle; Platons Worte sind ergreifend genug, um einen tiefen Eindruck zu hinterlassen und die Anwendung mag der Zukunft überlassen bleiben.

Hierauf folgt, anschliessend an das Wort von der Wichtigkeit des Ringens um die Gerechtigkeit, der Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele (*ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται* — 608, D), für welche besonders darauf verwiesen wird, dass die Seele auch durch die ihr Wesen betreffenden Fehler nicht vernichtet wird, wie es doch sonst der Fall ist. Im Jenseits erhält dann der Gerechte, dem im Leben und Sterben alles zum Guten dienen muss, den Siegespreis unaussprechlich seligen Schauens, in dem die Ausgleichung für alle Disharmonie des Erdenlebens liegt, während der Ungerechte büssen muss, bis sie nach tausendjähriger Wanderung in das Erdenleben zurückkehren; eingekleidet sind diese Gedanken in einen Mythos von erhabener poetischer Schönheit, der freilich mit Schülern nicht zu lesen ist bis auf das Schlusswort: „Wenn wir meinem Rate folgen, werden wir, im Glauben, dass die Seele unsterblich sei und fähig, alles Gute und alles Uebel zu ertragen, auf dem nach oben führenden Wege verharren und der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowohl während wir hier verweilen, als dann wenn wir die Preise der Gerechtigkeit gewinnen, wie die Sieger sie einsammelnd, und damit es hier und auf der tausendjährigen Wanderung uns wohl ergehe!“ (— 621 D.)

So weht durch die Politeia die gesunde Luft (Pol. 401 C.) eines auf tiefem sittlichen Ernste ruhenden Idealismus, und wenn die Lektüre auf ausgewählte Stellen beschränkt werden muss, so ist es doch möglich, den Schülern einen Ueberblick über das grossartige Werk zu geben, und gewiss werden viele derselben bleibende Eindrücke und fruchtbare Anregung dadurch empfangen.